

Islam dan Kearifan Lokal kaitannya dengan Ketahanan Nasional

Kondar Siregar

Universitas Muslim Nusantara Al Washliyah

Abstrak: Pengamalan ajaran agama Islam dan penguatan nilai budaya lokal yang tidak bertentangan dengan Al Qur'an dan Hadis secara otomatis akan dapat meningkatkan ketahanan nasional, baik dalam bidang ketahanan politik, ketahanan ekonomi, ketahanan sosial dan ketahanan budaya. Islam sebagai agama wahyu yang mempunyai doktrin-doktrin ajaran tertentu yang harus diimani, juga tidak melepaskan perhatiannya terhadap kondisi masyarakat tertentu. Kearifan lokal (hukum) Islam tersebut ditunjukkan dengan beberapa ketentuan hukum dalam al-Qur'an yang merupakan pelestarian terhadap tradisi masyarakat praislam.

PENDAHULUAN

Keberadaan hukum Islam di tengah-tengah masyarakat memang tidak bisa dipisahkan dengan adat istiadat setempat. Sebab Islam sangat mengakui bahawa kebiasaan suatu masyarakat merupakan bagian dari sumber hukum, selama tidak bertentangan dengan Al Qur'an dan Hadist.

Sejak kehadiran Islam di Indonesia, para ulama telah mencuba mengadopsi kebudayaan lokal secara selektif, sistem sosial, kesenian dan pemerintahan yang pas tidak diubah, termasuk adat istiadat, banyak yang dikembangkan dalam perspektif Islam. Hal itu yang memungkinkan budaya Indonesia tetap beragama, walaupun Islam telah menyatukan wilayah itu secara agama (Abdullah Siddik, 1982, hlm. 113).

Islam yang hadir di Indonesia juga tidak bisa dilepaskan dengan tradisi atau budaya Indonesia. Sama seperti Islam di Arab Saudi, Arabisme dan Islamisme bergumul sedemikian rupa di kawasan Timur Tengah sehingga kadang-kadang orang sulit membezakan mana yang nilai Islam dan mana yang simbol budaya Arab. Nabi Muhammad s.a.w., tentu saja dengan bimbingan Allah (*ma yanthiqu 'anil hawa, in hua illa wahyu yuha*), dengan cukup cerdik (*fathanah*) mengetahui sosiologi masyarakat Arab pada saat itu. Sehingga beliau dengan serta merta menggunakan tradisi-tradisi Arab untuk mengembangkan Islam. Sebagai salah satu contoh misalnya, ketika Nabi s.a.w. hijrah ke Madinah, masyarakat Madinah di sana menyambut dengan iringan gendang dan tetabuhan sambil menyanyikan *thala'al-badru alaina* dan seterusnya (Anjar Nugroho, 2002).

Berbeza dengan agama-agama lain, Islam masuk Indonesia dengan cara begitu elastis. Baik itu yang berhubungan dengan pengenalan simbol-simbol Islami (misalnya bentuk

bangunan peribadatan) atau ritus-ritus keagamaan (untuk memahami nilai-nilai Islam) (Khamami Zada dkk, 2003, , hlm. 9-10).

Dalam tulisan ini akan dibahas masalah tentang bagaimana adapt kebiasaan itu bias dijadikan sebagai salah satu sumber hukum Islam. Dan apakah boleh hukum Islam itu diperkaya dengan adapt istiadat setempat.

PEMBAHASAN

Keberadaan Adat dalam Islam

Dalam salah satu Hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad dari Abdullah ibn Mas'ud disebutkan, "Apa yang dipandang baik oleh umat Islam, maka di sisi Allah pun baik". Hadis tersebut oleh para ahli ushul fiqh dipahami (dijadikan dasar) bahwa tradisi masyarakat yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat Islam dapat dijadikan dasar pertimbangan dalam menetapkan hukum Islam (fiqh) (Ansori, 2008).

S. Waqar Ahmed Husaini mengemukakan, Islam sangat memperhatikan tradisi dan konvensi masyarakat untuk dijadikan sumber bagi jurisprudensi hukum Islam dengan penyempurnaan dan batasan-batasan tertentu. Prinsip demikian terus dijalankan oleh Nabi Muhammad s.a.w. Kebijakan-kebijakan beliau yang berkaitan dengan hukum yang tertuang dalam sunnahnya banyak mencerminkan kearifan beliau terhadap tradisi-tradisi para sahabat atau masyarakat (Kuntowijoyo, 2001, hlm. 196).

Persentuhan antara prinsip-prinsip universal hukum Islam dengan tuntutan pranata sosial dan realita masyarakat di berbagai wilayah dalam sejarah perkembangan hukum Islam melahirkan antara lain fiqh Hijaz (Fiqh yang terbentuk atas dasar tradisi atau *sosiokultural* di Hijaz) dan Fiqh Irak (Fiqh yang terbentuk atas dasar tradisi atau *sosiokultural* masyarakat Iraq) (Kuntowijoyo, 2001, hlm. 11). Dalam perkembangan selanjutnya, fenomena tersebut memunculkan istilah - dalam wacana pemikiran Hukum Islam - kelompok Ahl ul-Ra'y dan Ahl al-Hadis. Ini semua menunjukkan bahwa prinsip-prinsip dasar Hukum Islam dan ide dasar para Imam Mujtahid yang memahami dan menjabarkan prinsip-prinsip dasar tersebut mempunyai kearifan lokal yang sangat tinggi. Sampai sejauh mana konsep kearifan atau perhatian Hukum Islam tersebut dalam memahami dan memperhatikan tradisi atau kondisi suatu masyarakat (Kuntowijoyo, 2001, hlm. 195).

Agama memberikan warna (spirit) pada kebudayaan, sedangkan kebudayaan memberi kekayaan terhadap agama. Namun terkadang dialektika antara agama dan seni tradisi atau budaya lokal ini berubah menjadi ketegangan. Karena seni tradisi, budaya lokal, atau adat istiadat sering dianggap tidak sejalan dengan agama sebagai ajaran Ilahiyat yang bersifat absolut. Untuk itu perlu adanya gagasan pribumisasi Islam, karena pribumisasi Islam itu menjadikan agama dan budaya tidak saling mengalahkan, melainkan berwujud dalam pola nalar keagamaan yang tidak lagi mengambil

bentuknya yang otentik dari agama, serta berusaha mempertemukan jembatan yang selama ini memisahkan antara agama dan budaya (Anwar Harjono, 1968, hlm. 69).

Secara lebih luas, dialektika agama dan budaya lokal atau seni tradisi tersebut dapat dilihat dalam perspektif sejarah agama-agama besar dunia: Kristen, Hindu, termasuk Islam, karena dalam penyebarannya selalu berhadapan dengan keragaman budaya lokal setempat, strategi dakwah yang digunakannya sering kali dengan mengakomodasi budaya lokal tersebut dan kemudian memberikan spirit keagamaannya (Mark R. Woodward, 1999, hlm. 90).

Peranan Budaya dalam Agama Islam

Sebagai sebuah kenyataan sejarah, agama dan kebudayaan dapat saling mempengaruhi karena keduanya terdapat nilai dan simbol. Agama adalah simbol yang melambangkan nilai ketaatan kepada Tuhan. Kebudayaan juga mengandung nilai dan simbol supaya manusia bisa hidup di dalamnya. Agama memerlukan sistem simbol, dengan kata lain agama memerlukan kebudayaan agama. Tetapi keduanya perlu dibedakan. Agama adalah sesuatu yang final, universal, abadi (*perennial*) dan tidak mengenal perubahan (*absolut*). Sedangkan kebudayaan bersifat partikular, relatif dan temporer. Agama tanpa kebudayaan memang dapat berkembang sebagai agama peribadi, tetapi tanpa kebudayaan agama sebagai kolektivitas tidak akan mendapat tempat (Anjar Nugroho, 2008).

Interaksi antara agama dan kebudayaan itu dapat terjadi dengan, *pertama* agama mempengaruhi kebudayaan dalam pembentukannya, nilainya adalah agama, tetapi simbolnya adalah kebudayaan. Contohnya adalah bagaimana shalat mempengaruhi bangunan. *Kedua*, agama dapat mempengaruhi simbol agama. Dalam hal ini kebudayaan Indonesia mempengaruhi Islam dengan pesantren dan kiai yang berasal dari padepokan. Dan *ketiga*, kebudayaan dapat menggantikan sistem nilai dan simbol agama (Anjar Nugroho, 2008).

Agama dan kebudayaan mempunyai dua persamaan, yaitu, keduanya adalah sistem nilai dan sistem simbol dan keduanya mudah sekali terancam setiap kali ada perubahan. Agama, dalam perspektif ilmu-ilmu sosial adalah sebuah sistem nilai yang memuat sejumlah konsepsi mengenai konstruksi realitas, yang berperan besar dalam menjelaskan struktur tata normatif dan tata sosial serta memahami dan menafsirkan dunia sekitar. Sementara seni tradisi merupakan ekspresi cipta, karya, dan karsa manusia (dalam masyarakat tertentu) yang berisi nilai-nilai dan pesan-pesan religiusitas, wawasan filosofis dan kearifan lokal (*local wisdom*) (Sudrarsono, 1992, hlm. 83).

Baik agama maupun kebudayaan, sama-sama memberikan wawasan dan cara pandang dalam mensikapi kehidupan agar sesuai dengan kehendak Tuhan dan kemanusiaannya. Misalnya, dalam menyambut anak yang baru lahir, bila agama memberikan wawasan untuk melaksanakan *aqiqah* untuk penebusan (*rahinah*) anak

tersebut, sementara kebudayaan yang dikemas dalam *marhabaan* dan bacaan barjanji memberikan wawasan dan cara pandang lain, tetapi memiliki tujuan yang sama, yaitu mendo” akan kesolehan anak yang baru lahir agar sesuai dengan harapan ketuhanan dan kemanusiaan. Demikian juga dalam upacara tahlilan, baik agama maupun budaya lokal dalam tahlilan sama-sama saling memberikan wawasan dan cara pandang dalam menyikapi orang yang meninggal.

Oleh karena itu, biasanya terjadi dialektika antara agama dan kebudayaan tersebut. Agama memberikan warna (spirit) pada kebudayaan, sedangkan kebudayaan memberi kekayaan terhadap agama. Namun terkadang dialektika antara agama dan seni tradisi atau budaya lokal ini berubah menjadi ketegangan. Karena seni tradisi, budaya lokal, atau adat istiadat sering dianggap tidak sejalan dengan agama sebagai ajaran Ilahiyat yang bersifat absolut.

Pesan yang dibawa oleh Islam bersifat universal. Tetapi di saat yang sama, Islam juga merupakan respon atas keadaan yang bersifat khusus di tanah Arab. Jadi, boleh disebut bahwa Islam adalah universal dan partikular sekali gus. Sejarah memperlihatkan bahwa Islam selalu terlibat dalam tegangan antara yang universal dan yang partikular. Pesan Islam yang universal selalu berhadapan dengan tradisi lokal yang berbeza-beza.

Harus disadari benar-benar dua hal. Pertama, Islam itu sendiri sebenarnya lahir sebagai produk lokal yang kemudian diuniversalisasikan dan ditransendensi sehingga kemudian menjadi Islam universal. Yang dimaksud dengan Islam sebagai produk lokal adalah Islam lahir di Arab, tepatnya daerah Hijaz, dalam situasi Arab dan pada waktu itu ditujukan sebagai jawaban terhadap persoalan-persoalan yang berkembang di sana. Hal ini memang kemudian dikonstruksi sebagai potret dari kecenderungan global.

Kedua, seberapa pun diyakini bahwa Islam itu wahyu Tuhan yang universal, yang gaib, akhirnya dipersepsi oleh si pemeluk sesuai dengan pengalaman, problem, kapasitas intelektual, sistem budaya, dan segala keragaman masing-masing pemeluk di dalam komunitasnya. Dengan demikian, memang justru kedua dimensi ini perlu disadari yang tidak mungkin di satu sisi Islam sebagai universal, sebagai kritik terhadap budaya lokal, dan kemudian budaya lokal sebagai bentuk kearifan masing-masing pemeluk di dalam memahami dan menerapkan Islam itu.

Islam itu diwahyukan Tuhan untuk manusia, untuk difahami makhluknya agar menjadi petunjuk (hudan lin-nas). Klaim universalitas Islam itulah yang justru membuat Islam bisa difahami di dalam beragam sistem budaya, tempat Islam akan “disemaikan.” Jadi sebenarnya lebih karena meletakkan Islam yang universal itu pada dimensi sosio-politik-budaya-ekonomi pemeluknya (Ali Ibnu Farid Al Kasyjanuril Hindi).

Sudah menjadi konsekuensi logis ketika Islam didakwahkan keluar dari tempat pertama Islam muncul. Karena Islam diperuntukkan bagi manusia dan al-Quran itu sendiri juga mendorong, kalau dalam bahasa teologis barangkali mewajibkan, pemeluknya untuk memahami. Cara memahami ini tentu sesuai dengan kondisi yang berbeza-beza. Cara pemahaman tukang becak dengan guru besar jelas beda.

Perlu diingat bahawa di dalam al-Quran banyak sekali informasi tentang keragaman persepsi dan lain-lain. Kedua, “Islam yang satu” tidak mungkin terwujud di dalam ekspresi sosiobudaya pemeluknya dalam bentuk yang tunggal dan monolitik. Suatu hal yang sangat mustahil bila dari satu milyar penganut Islam di bumi ini bisa diseragamkan aspirasi dan ekspresi sosial-budaya-politik-keagamaannya dalam menterjemahkan Islam.

Dalam banyak hadis dan ayat-ayat al-Quran juga tidak ada beza antara Arab dengan orang Ajam (non-Arab) kecuali takwa dan perbuatan yang baik yang menjadi pembeza. Kalau tidak salah dalam tradisi fiqh, ada satu fatwa dari Abu Hanifah, salah seorang pendiri mazhab Hanafi, bahawa karena dia hidup di Persia dan banyak orang Persia yang tidak bisa melafalkan Arab, Imam Hanafi mengatakan bahawa shalat pakai bahasa Persi juga boleh.

Seperti orang Aceh misalnya, mengucapkan huruf ta’ (dalam huruf Hijaiyyah) saja tidak bisa. Orang Banyumas juga tidak bisa menyebut ‘ain. Kalau hal ini dituding makhrajnya salah, maka cara baca al-Qurannya juga bisa salah. Apalagi bila disebut berdosa, nanti banyak orang yang berdosa bukan karena tindakannya, tapi karena ia lahir sebagai orang Banyumas atau Aceh: sesuatu yang tidak bisa ia tolak karena merupakan takdir Allah.

Kalau dipakai fiqh yang populer saja, pakaian yang Islami hanya menutup aurat. Lalu modelnya tergantung masing-masing. Mungkin pakai kerudung, pakai topi, pakai kebaya, atau mungkin pakai sarung. Belakangan ini muncul model jilbab yang besar, bahkan menutupi mata. Dulu kaum ibu tidak kenal jilbab. Dia hanya memakai kebaya dan berkerudung yang bisa disampirkan. Foto-foto dokumentasi peribadi Buya Hamka. Keluarga Hamka “hanya” memakai pakaian ala Melayu, tidak dalam pengertian jilbab yang kita kenal sekarang.

Itulah bentuk tafsir terhadap prinsip menutup aurat. Mengapa harus menutup aurat? Itukan safety, keamanan. Kalau seperti itu mungkin tafsirnya jadi lain lagi. Yang penting adalah bagaimana kita memakai sesuatu yang membuat kita aman. Mungkin tiap-tiap daerah bisa berbeza-beza dalam mengekspresikan bentuk pakaian yang aman. Orang Eskimo paling hebat dalam menutup aurat. Mereka memakai mantel tebal, jaket dari bulu binatang yang menutupi seluruh tubuh karena daerahnya dingin minta ampun.

Saat ini muncul keinginan untuk menegaskan identitas agama Islam dengan menganggap bahawa atribut-atribut Islam yang sebenarnya khas Arab, seperti penafsiran Prof. Dr. KH Quraissy Shihab tentang jilbab, sebagai atribut Islam (Abdul Munir Mulkan).

Pribumisasi Islam

Gagasan pribumisasi Islam, secara geneologis dilontarkan pertama kali oleh Abdurrahman Wahid pada tahun 1980-an. Dalam ‘Pribumisasi Islam’ tergambar bagaimana Islam sebagai ajaran yang normatif berasal dari Tuhan diakomodasikan ke

dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Sehingga, tidak ada lagi pemurnian Islam atau proses menyamakan dengan praktik keagamaan masyarakat Muslim di Timur Tengah. Bukankah Arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah berarti tercabutnya kita dari akar budaya kita sendiri? Dalam hal ini, pribumisasi bukan upaya menghindarkan timbulnya perlawanan dari kekuatan budaya-budaya setempat, akan tetapi justru agar budaya itu tidak hilang. Inti 'Pribumisasi Islam' adalah keperluan bukan untuk menghindari polarisasi antara agama dan budaya, sebab polarisasi demikian memang tidak terhindarkan (Abdurrahman Wahid, 2001, hlm. 11).

Pribumisasi Islam telah menjadikan agama dan budaya tidak saling mengalahkan, melainkan berwujud dalam pola nalar keagamaan yang tidak lagi mengambil bentuknya yang otentik dari agama, serta berusaha mempertemukan jembatan yang selama ini memisahkan antara agama dan budaya.

Pada konteks selanjutnya, akan tercipta pola-pola keberagamaan (Islam) yang sesuai dengan konteks lokalnya, dalam wujud 'Islam Pribumi' sebagai jawaban dari 'Islam Otentik' atau 'Islam Murni' yang ingin melakukan proyek Arabisasi di dalam setiap komunitas Islam di seluruh penjuru dunia. 'Islam Pribumi' justru memberi keanekaragaman interpretasi dalam praktik kehidupan beragama (Islam) di setiap wilayah yang berbeza-beza. Dengan demikian, Islam tidak lagi dipandang secara tunggal, melainkan beraneka ragam. Tidak ada lagi anggapan Islam yang di Timur Tengah sebagai Islam yang murni dan paling benar, karena Islam sebagai agama mengalami historisitas yang terus berlanjut.

Sebagaimana digambarkan oleh Kuntowijoyo, menunjukkan perkahwinan antara Islam dan budaya lokal yang cukup erat. Upacara *Pangiwahan* di Jawa Barat, sebagai salah satunya, dimaksudkan agar manusia dapat menjadi '*wiwoho*', yang mulia. Sehingga berangan dari pemahaman ini, masyarakat harus memuliakan kelahiran, perkahwinan, kematian, dan sebagainya. Semua ritual itu dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa kehidupan manusia itu bersifat mulia. Konsep mengenai kemuliaan hidup manusia ini jelas-jelas diwarnai oleh kultur Islam yang memandang manusia sebagai makhluk yang mulia (Kuntowijoyo, 2001, hlm. 197).

'Islam Pribumi' sebagai jawaban dari Islam otentik mengandaikan tiga hal. *Pertama*, 'Islam Pribumi' memiliki sifat kontekstual, yakni Islam difahami sebagai ajaran yang terkait dengan konteks zaman dan tempat. Perubahan waktu dan perbezaan wilayah menjadi kunci untuk menginterpretasikan ajaran. Dengan demikian, Islam akan mengalami perubahan dan dinamika dalam merespons perubahan zaman. *Kedua*, 'Islam Pribumi' bersifat progresif, yakni kemajuan zaman bukan difahami sebagai ancaman terhadap penyimpangan terhadap ajaran dasar agama (Islam), tetapi dilihat sebagai pemicu untuk melakukan respons kreatif secara intens. *Ketiga*, 'Islam Pribumi' memiliki karakter membebaskan. Dalam pengertian, Islam menjadi ajaran yang dapat menjawab problem-problem kemanusiaan secara universal tanpa melihat perbezaan agama dan etnik. Dengan demikian, Islam tidak kaku dan rigid dalam menghadapi realitas sosial masyarakat yang selalu berubah.

Dalam konteks inilah, ‘Islam Pribumi’ ingin membebaskan puritanisme, otentifikasi, dan segala bentuk pemurnian Islam sekali gus juga menjaga kearifan lokal tanpa menghilangkan identitas normatif Islam. Karena itulah, ‘Islam Pribumi’ lebih berideologi kultural yang tersebar (*spread cultural ideology*), yang mempertimbangkan perbezaan lokalitas ketimbang ideologi kultural yang memusat, yang hanya mengakui ajaran agama tanpa interpretasi. Sehingga dapat tersebar di berbagai wilayah tanpa merosak kultur lokal masyarakat setempat. Dengan demikian, tidak akan ada lagi praktik-praktik radikalisme yang ditopang oleh paham-paham keagamaan ekstrem, yang selama ini menjadi ancaman bagi terciptanya perdamaian.

Cuma permasalahannya apakah Islam pribumi dapat dipandang ‘absah’ dalam perspektif doktrin Islam. Mengabsahkan ini penting menyangkut sosialisasi dan internalisasi Islam pribumi sebagai wacana pembebasan umat di kalangan umat Islam sendiri. Kelompok puritan Islam telah menuduh Islam pribumi sebagai sebagai pengejawantahan dari praktek bidaah yang telah menyimpang dari ajaran Islam. Lebih lanjut kelompok ini berkeyakinan ahli bidaah adalah sesat (*dlalalah*). Dalam sejarah Islam Jawa telah direkam bagaimana upaya-upaya penguasa Islam waktu itu dalam memberangus praktek sufisme yang mereka tuduh telah menyimpang dari ortodoksi Islam.

Ambillah contoh misalnya tentang konflik antara Syekh Siti Jenar dengan seorang raja dari Demak. Seperti diketahui, Syekh Siti Jenar dikenal sebagai seorang Wali yang mempunyai kecenderungan mistis yang sangat kuat. Jalan tarekat yang dia tempuh sering menimbulkan ketegangan antara ketentuan-ketentuan syari’at yang baku (doktris resmi Islam). Sering kali paham mistiknya yang sangat kuat itu menyebabkan ia meremehkan hukum-hukum yang sudah diadopsi dari kerajaan. Oleh karena itulah penguasa kerajaan Islam Jawa di Demak itu kemudian berusaha keras untuk memadamkan pengaruh mistik, sufi dan tarekat, karena paham-paham seperti itu menyebabkan orang menjadi individualistik dan meremehkan kekuasaan keraton.

Demikianlah, akhirnya Demak menghukum Syekh Siti Jenar dengan cara membakar hidup-hidup (meskipun pada akhirnya konon dia tidak mati) yang melambangkan disirnakannya sufisme dan mistis Islam untuk digantikan dengan syariat demi ketertiban negara. Walaupun Kuntowijoyo menyimpulkan tragedi tersebut bukan karena faktor keyakinan beragama antara keyakinan resmi yang diwakili oleh Raja Demak dengan keyakinan menyimpang yang dicontohkan oleh Syekh Siti Jenar, melainkan semata-mata karena faktor kekuasaan. Teori yang dapat ditunjukkan adalah bahawa jika ajaran Islam yang diusung ke dalam tradisi kerajaan menguntungkan atas langgengnya status quo kekuasaan, maka ajaran itu diadopsi bahkan dikembangkan, tetapi jika ajaran itu membahayakan kekuasaan; deligitimisasi, berpotensi menimbulkan kegoncangan sosial, maka ajaran tersebut diberangus secepatnya (Kuntowijoyo, 1991, hlm. 235).

Klaim-klaim yang dilontarkan kelompok Islam Puritan perlu mendapat *counter discourse* untuk sebuah agenda dialog terbuka yang membuka peluang adanya *new paradigm* masing-masing yang berdialog. Kebanyakan kelompok Islam puritan

mempunyai pemahaman bahwa al-Quran sebagai sumber ortodoksi adalah kitab yang komprehensif, sehingga masalah apa pun yang ada di sekitar manusia sampai kapanpun, akan ada jawaban-jawaban spesifik dalam al-Quran. Inilah yang dalam pandangan Mark R. Woodward tidak akan mungkin terjadi. Sebab apa? Karena itu bukan menjadi watak al-Quran, sebagaimana kitab suci yang lainnya, untuk berbicara secara komprehensif mengenai kosmologi, soteriologi, etika, ritual, dan aspek-aspek keagamaan lainnya.

Sistem-sistem doktrinal, begitu kata Mark R. Woodward selanjutnya, yang komprehensif hanya bisa muncul melalui pentafsiran. Teologi dan hukum Islam didasarkan pada pentafsiran al-Quran dan Sunnah Nabi. Formulasi doktrin itu telah dimulai tidak lama sesudah Nabi Wafat dan berpuncak dalam bentuk hadis dan syariat semikanonik.

Hadis dan syariat termasuk aspek doktrin yang tidak ditemukan dalam al-Quran. Fazlur Rahman, mendefinisikan hadis sebagai “...suatu narasi, biasanya sangat pendek, yang pokok isinya memberikan informasi mengenai apa yang dikatakan, dilakukan atau apa yang disetujui dan tidak disetujui dari para sahabatnya...”. Bukti kuat menunjukkan bahwa hadis berisi banyak informasi mengenai praktek-sosial keagamaan komunitas Muslim awal, berapa di antaranya dapat dilacak langsung ke Nabi. Selain itu semua itu merupakan hasil proses simbolisasi yang lewatnya prinsip-prinsip al-Quran digunakan untuk membangkitkan atau mentafsirkan ulang bentuk-bentuk praktek kepercayaan, sosial dan keagamaan. Upaya-upaya merujuk pernyataan-pernyataan dan praktek-praktek ini ke Nabi SAW akan meligitimasi invasi dan interpretasi keagamaan.

Selain itu, hadis dikembangkan untuk mendukung tradisi politik dan doktrin yang luas. Penting kaitannya dengan hal ini, Muslim Syiah mempunyai bentuk hadis yang berbeza dengan mayoritas Sunni. Hal ini membawa kepada pengamatan juniboll (1953) bahwa salah satu dari tujuan utama formulasi hadis adalah untuk mengabsahkan kedudukan-kedudukan teologis dengan mengaitkannya dengan Nabi. Ulama tampak mengakui, proses “pengumpulan” tidak bisa dilanjutkan untuk jangka waktu tak terbatas tanpa terjerembab ke dalam pemalsuan yang tidak terbatas pula. Oleh karena itu, sepanjang zaman Islam era ketiga, dikembangkan ilmu transmisi hadis dan temuan-temuan yang kan didokumentasikan dengan baik ini, dirancang dalam enam kumpulan semikanotik (*kutub as-sittah*) yang, bersama al-Qur’an, merupakan inti Islam “ortodok”.

Kemunculan literatur hadis memberikan contoh jernih peran pentafsiran dan simbolisasi dalam evolusi tradisi-tradisi kitabiah. Proses ini merupakan perangkat yang melaluinya prinsip-prinsip dasar al-Quran digunakan untuk menyusun dan mentafsirkan tradisi yang hidup, yang pada gilirannya memberikan basis untuk menyusun dan mentafsirkan tradisi yang hidup, yang pada gilirannya memberikan basis untuk skripturalisasi hadis (melalui asosiasi simboliknya dengan Nabi Muhammad). Hadis menawarkan model untuk ritual rakyat (*popular ritual*) dan agama pemujaan (*devotional religion*), dan ini melengkapi suatu lingkaran pentafsiran.

Sama halnya dengan peran pentafsiran dalam pertumbuhan syariat, Goldziher melihat bahwa perkembangan hukum didorong sebagian besar oleh penaklukan Arab tas kawasan Byzantium dan Persia, dan syariat menggunakan yurisprudensi Romawi. Hukum Islam didasarkan pada empat prinsip fundamental : (1) al-Quran, (2) al-Hadis, (3) Konsensus Ulama (ijma'), (4), analogi (qiyas) (Rahman, 1979, hlm. 68). Ia berupaya untuk memperluas prinsip-prinsip fundamental dari al-Quran atau hadis, dengan memunculkan petunjuk lengkap untuk semua segi tingkah laku keagamaan dan sosial.

Karakter syariat bersama dengan penggunaan konsensus dan analogi sebagai prinsip-prinsip pentafsiran memunculkan perdebatan tentang pokok persoalan yang jauh terlepas dari tema sentral al-Quran dan tampaknya akan melanggar sejumlah hadis, tema yang membebaskan “dari beban yang menyusahkan”. Di antara perdebatan-perdebatan ini dan salah satunya yang akan diperhitungkan dalam ulasan-ulasan tentang pribumisasi Islam adalah tentang kultus roh Jawa (*javanese spirit cult*) dan teori kerajawian, yakni yang berhubungan dengan keabsahan perkahwinan antara manusia dan roh. Goldziher berpendapat bahwa bentuk asus hukum ini merupakan salah satu dari faktor utama yang mendorong berkembangnya sufisme (Helmi Karim, 1997, hlm. 139).

Penjelasan panjang tersebut untuk menjawab klaim kelompok puritan bahwa kelompok mereka yang paling otentik dalam mempraktekkan ajaran Islam sehari-hari. Otentisitas memang menjadi salah satu kriteria kebenaran sebuah pemahaman ajaran agama. Tetapi sering kali diabaikan di sini proses-proses sosial, politik dan budaya yang mempengaruhi pemikiran dan perumusan (sistem) ajaran tersebut, suatu dimensi historis dari ajaran agama. Kaum puritan mengabaikan dimensi tafsir dalam ajaran agama, seolah-olah agama adalah paket dari langit yang superlengkap dengan juklak dan juknis, padahal realitas yang telah ditunjukkan tidaklah demikian. Ajaran agama sarat dengan pentafsiran, dan pentafsiran terkait dengan ruang dan waktu, di sana ada dialektika dengan struktur budaya di mana tafsir itu lahir, sehingga di sini Islam Pribumi menemukan keabsahannya.

PENUTUP

Islam sangat memperhatikan sekali masalah adat istiadat suatu masyarakat, karena ia dapat mempengaruhi pembentukan hukum (*rechsvorming*). Para imam mazhab saja, banyak sekali memperhatikan kepada adat istiadat setempat. Fatwa-fatwa Imam Abu Hanifah misalnya, berbeza dengan fatwa-fatwa dari murid-muridnya lantaran perbezaan kebiasaan mereka masing-masing; Imam Syafi'i setelah pindah ke negeri Mesir mengganti fatwanya sesuai dengan adat kebiasaan yang berlaku dan dipraktikkannya di negara baru, hingga fatwa-fatwa beliau itu dapat dibedakan sewaktu masih berada di Bagdad dengan fatwa beliau sesudah pindah ke Mesir.

Setiap perbuatan yang diterima oleh mayoritas ummat Islam, dikategorikan sebagai perbuatan yang baik di sisi Allah SWT, sebab tidak mungkin orang banyak bersepakat

dalam masalah kejelekan. Dalam hal ini Rasulullah SAW bersabda: “Apa yang dipandang baik oleh kaum Muslimin, maka di sisi Allah pun baik” (HR. Ahmad). Dalam hadis lain Nabi SAW bersabda: “Ummatku tidak sepakat untuk membuat kekeliruan” (HR. Ibnu Majah).

Setiap adat kebiasaan yang berlaku pada suatu masyarakat serta tidak melanggar ketentuan syariat, harus tetap dipelihara dan diamalkan. Sebaliknya, adat kebiasaan yang menyimpang dari ketentuan syariat, walaupun banyak dikerjakan orang, tetap tidak boleh diamalkan, lantaran di dalam hadist di atas diberi predikat hasanan (baik), yang sudah barang tentu menurut ukuran syariat dan logika (Mukhtar Yahya).

Syariat Islam sendiri memelihara adat kebiasaan orang Arab yang baik, seperti mewajibkan membayar denda sebagai ganti hukuman qishas, bila si pembunuh tidak dituntut oleh keluarga si terbunuh untuk dijatuhi hukuman qishas atau menetapkan adanya kafa`ah dalam perkahwinan.

RUJUKAN

- Abdullah Siddik. (1982). *Asas-asas hukum Islam*. Jakarta: Wijaya.
- Abdurrahman Wahid. (2001). *Pergulatan negara, agama dan kebudayaan*. Jakarta: Desantara.
- Anjar Nugroho. (2002). Dakwah kultural: pergulatan kreatif Islam dan budaya lokal. *Jurnal Ilmiah Inovasi*, No.4 Th.XI/2002
- Anwar Harjono. (1968). *Hukum Islam keluasaan dan keadilannya*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Fazlur Rahman. (1979). *Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goldziher. (1981). *Introduction to Islamic theology and law*. Princeton: Princeton University Press.
- Helmi Karim. (1997). *Fiqh muamalah*. Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada
- Khamami Zada dkk. (2003). Islam pribumi: mencari wajah Islam Indonesia. Dalam Tashwirul Afkar (Ed.), *Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan*, Edisi No. 14.
- Kuntowijoyo. (2001). *Muslim tanpa masjid, essai-essai agama, budaya, dan politik dalam bingkai strukturalisme transcendental*. Bandung: Mizan.
- Kuntowijoyo. (1991). *Paradigma Islam interpretasi untuk aksi*. Bandung: Mizan.
- Mark R. Woodward. (1999). *Islam Jawa: kesalehan normatif versus kebatinan*. Yogyakarta: LKIS.
- Mukhtar Yahya, Fatchur Rahman (n.d.). *Dasar-dasar pembinaan hukum fiqh Islami*. Bandung: PT. Al Ma`arif.
- Sudarsono. (1992). *Pokok-pokok hukum Islam*. Jakarta: PT. Rineka Cipta